

# 『ラケス』 — 徳と知のアポリア

小川 量子

「誰でもソクラテスと間近にあって対話を交わしながら交際しようとする者はたとえ最初は何かほかのことについて対話し始めたとしても彼に議論によって引き回され、ほかならぬ自分について現在どのように生きており、すでに過ぎ去った人生をどのように生きてきたかについて説明することを余儀なくされるのだ。」(188a)

## 序 徳に関わる知の探求

ソクラテスは徳についてその「何であるか」を探求した。初期対話篇に見られるソクラテスの探求はアポリアに突き当たり、無知の知を確認して終わる。アポリアはまさに徳そのものが要求する知と自己の知との落差を認識することであり、徳の探求が常に途上であることを示している。ソクラテスにおいて「徳が何であるか」を問うことは、徳を徳として理解する知を問うことであるとともに、徳の実現を可能にする知を問うことであり、徳の成立と徳の知の成立とは分離しえない一つの事態として捉えられていた。すなわち、ソクラテスにとって徳の知を求めることは、徳が自己の知となることを求めることであったが、アポリアはまさに徳を知として捉える際に生じるのである。そのため、プラトンはソクラテスの無知の知をたんに徳に関する無知として捉えるのではなく、徳の知に関する無知として捉えなおすことになる。こうして徳に対する探求は、いつしか知それ自体に対する根源的理解へ向かうのである。

初期対話篇『ラケス』は、こうした徳と知の関係を根本的に問題化した作品として簡潔かつ難解な作品である<sup>(1)</sup>。前半でソクラテスによる徳に対する問題提起がなされ、徳の理解の基本的方向が示めされた後、後半で徳の部分としての勇氣についてその「何であるか」が問われ、ラケスとニキアスそれぞれの定義がソクラテスにより吟味される。それはたんに勇氣という徳の理解をめざしたものではなく、勇氣と知の関係を通して徳と知の関係に光をあてようとしたユニークな試みであり、徳の知の可能性について根本的な反省を加えるものとなっている。そこで『ラケス』の論点に従いながら、ソクラテスのテーゼと思われがちな「徳は知である」がなぜ

アポリアを生み出すのかについて考えることにする。

## I. 探求すべき問の探求

### 1.1 「何を学ぶべきか」

この対話は、息子の教育について気遣う二人の親リュシマコスとメレシアスが、二人の将軍ラケスとニキアスに「重装武闘術」を息子に学ばせることの是非を相談する場面から始まる。彼らの親たちはともに国家に貢献した名士であったが、彼らの教育に特別な配慮をしなかったために、彼らは親たちのように名を上げられなかったと思い、親の過ちを繰り返さないため、息子の教育のためにはできうるかぎりのことを配慮しようとするのである。親がすぐれた人物であっても、息子はそうではないという事例は、他の対話篇でもしばしば取り上げられ、「徳は教えられないのではないか」というソクラテスの懐疑的見解を裏付ける事実として示されている<sup>(2)</sup>。というのも、徳があると認められた者が、最も身近な者でさえ徳ある者としてすることができなかったことになるからである。

親たちが知りたい第一の問いは、息子たちが「何を学び、何に励めば、最もすぐれた者となるのか」(179d)であった。このような問いを提起する彼らは、「人は知識や技術を学習すれば、すぐれた者になる」ということを無条件に信じているわけであるが、一体いかなる知識を学べば、息子たちが国家において最高の名誉を得るだけのすぐれた人間になるのかについては見当もつかず、いつ戦争が再び起こるか分からない時勢であるので「重装武闘術を習うことが若者には立派なことだ」と聞くと、それを軍人として名高いラケスとニキアスに確かめようとしたのである。すなわち、彼らにとって徳ある者とは、ラケスやニキアスのような人間であり、徳ある者がもつはずの「徳ある者になるための知」を開けると予想している。したがって、親たちには、徳ある者は知をもつ者であり、漠然と徳と知は一つになっているはずだと思われている。

彼らは自らを徳のある人間と考えてはいないわけであるが、息子たちの教育に立派に配慮しようとしている点で多くの者とは異なると自負している。しかし、ラケスとニキアスが各々重装武闘術を学ぶ必要性に関して異なる見解を示したので、ソクラテスにも加わるように勧め、多数決で決定しようとする、「立派な判断は、人数によってでなく、知識(ἐπιστήμη)によって判断されなければならない」(184e)とソクラテスに厳しく注意される。彼らは自らを「多くの者」とは異なると考えな

がらも、「多くの者」に従う人間であるという矛盾がソクラテスによって明らかにされたのである。こうしてソクラテスは、論じられている事柄について最終的に判断するための知が、親たちにも要求されていることに気づかせるのである。たとえ彼らがそのような知をもたないとしても、そのような知をもつ者が誰かを知るならば、知をもつ者の意見に従って判断することができるからである。そこでまず、いかなる知をもつ者が若者の教育に関する助言者としてふさわしいかを考えることになる。

## 1.2 「何のために学ぶのか」

ソクラテスは助言者のもつべき知が何に関わる知であるのかを明らかにするために、ここで彼らは何について思案しているのかをあらためて問う。重装武闘術を若者が学ぶべきかを思案しているのではないかとニキアスが言うと、目薬をつけるかどうかの思案は、薬についてではなく、目についての思案であり、馬に轡をつけるべきかという思案は、轡についてではなく、馬についての思案であるならば、若者が何を学ぶべきかについて彼らが思案するのは、学科(μθημα)そのものではなく、若者自身について若者の魂のために思案していることを確認させる。すなわちソクラテスは「ある人があるもののためにあることを考察しているときには、その思案は彼がそのために考察しているものについてである」(185d)という一般原則を提示し、そこから若者が学ぶべき学科が何かよりも、何のために学科を学ぶべきなのかという学ぶ目的を第一に考察すべきであると結論する。というのも「何のために学ぶか」が「何を学ぶべきか」の判断基準になると考えられるからである。このようにしてソクラテスは、息子に何を学ばせるべきかを考える親たちに、息子たちが学ぶことの意味を考えさせる。そこでは、もはや親たちの思惑のように社会的名声や家運のためではなく、学ぶ者自体のうちに学ぶ目的があり、学ぶ者の魂をよりよくする知が第一に求められなければならないことが確認される。

ここで初めて「魂」(ψυχή)というソクラテスのキーワードが登場する。すでに体に関しては体育術という例が出ているが、ここで求められる知は体に配慮する知ではなく、魂に配慮し、「魂をいかにしてよくすることができるか」を知る知である。このような知は当然「魂とはいかなるものであるか」という知を前提するはずであるが、この対話篇では、魂それ自体については何一つ語られず、あくまでも技術に関わる対象との類比関係に即して間接的に語られる。すなわち、若者が学ぶ知識は若者の魂に対して、目に対する薬や馬に対する轡と同様に捉えられることにな

る。ただこれだけでは、学知は魂を治療するものなのか、抑えつけるものなのかは分からない。むしろこのような類比関係は、他の技術との類似性よりも非類似性を明らかにするのであり、魂以外のものに関わる他の専門知識は、魂が魂それ自体をよくするために学ぶべき知ではないことになるのである。このような否定的限定によりソクラテスは、親たちのように様々な知識や技術のなかから無限定に学ぶべき知を探し求めることはなく、それらの知とは別に魂の世話をするための知<sup>(3)</sup> それ自体を探究することになる。

### 1.3 「徳の教師は誰か」

次にソクラテスは、このような知をもつ教師が実際にいるかを確かめようとする。その基準は、その教師に学んだ者がすぐれた人間となったかにあると提示される。すなわち、ソクラテスは教育をよき人間を生み出す製作技術にたとえ、よき作品が示されなければ、よい技術者と言えないように、よき教育者は自ら教育した者がよき人間になったかどうかで判定されるべきであると考えてるのである。ソクラテスはここで教育の成果から教育の善し悪しを判定するというかなり実証的な捉え方をしているようであるが、徳を教えることの目的は学ぶ者が徳をもつ人間になることであり、徳を教えることと学ぶことは徳が実現するプロセスとして重なり合うと考えているのである。

そこで徳の教師を示すためには、実際に自分がある教師に学ぶことによってすぐれた者になったか、あるいは教師に学ぶことなしに自分ですぐれた者になったのであれば、自分が誰かをすぐれた者にしたかを示さなければならないとする。すなわち、教師に学んだか否かは別として若者の教育に関して助言する者は、自分自身が若者のよき教育者であり、実際に徳ある者であることが要求されるのである。教育の助言者が教育者でもあるということは、他の専門的な技術教育の場合には必ずしもあてはまらないことであるが、徳の教育に関して助言することは、「人はいかに教育されるべきか」を端的に語ることになるので、そのこと自体が徳の教育について教えることになると考えられているのである。

こうしてソクラテスは、すでに若者の学びに対して助言をしたラケスとニキアスに自らが徳ある者である根拠を示さなければならない状況へ追い詰めると同時に、親たちに対しても自らがラケスとニキアスを徳ある者であると判断した根拠を問いたくさなければならないようにしたのである。このようにソクラテスの対話は、対

話に関わるすべての者に問題に関する自己理解を問いなおし、自分自身がいかなる者であるのかを再認識させる教育的な意味をもっている。そのため、この対話それ自体が徳の教育の実現可能性を確かめる実験場となるのである。それは、誰よりもソクラテス自身が自らの徳の教師を求めているからである。

#### 1.4 「徳とは何か」

ラケスもニキアスもソクラテスに対する評価を述べるだけで、ソクラテスの提案には直接答えず、ソクラテス自身もこの提案を取り下げ、「徳とは何か」を探求するほうが、より根本的な考察になると述べる。というのも、自己ないし他者に徳があることを理解するためには、「徳とは何か」が明らかでなければならないからである。しかし、ここでソクラテスは、すべての場合に通じる一般的な知の連関を定式化し、そこから「徳とは何か」の知が必要とされることを説明する。

「どんなものについてであれ、(1)そのものXが別のあるものYに備わるときには、それXは、それXが備わるところのものYをよりよくすることを我々がたまたま知っており、さらに加えて(2)それXを先のものYに備わるようにすることができる場合には、(3)それXについて我々はいかにすればそれXを最も容易にかつすぐれた仕方ですぐ入れることができるかということを助言することが期待されているが、(4)そのようなものX自体を我々が知っていることは確かである」(189e)

長い文章であるが、次の四つの事柄をあらわす命題に分解できる。

- (1) XがYに生じるときには、Yをよりよくすることをたまたま知っている
- (2) XをYに生じさせることができる
- (3) Xをいかにしたら最もよい仕方ですぐに生じさせることができるかを助言できる
- (4) Xは何であるかを知っている

ここでは徳と魂が問題になっているので、Xは徳、Yは魂をあらわしていることは明らかであるが、それらをあてはめてみるとかなり奇妙な表現になる。普通は魂がすぐれているから徳があると捉えるが、(1)のように「魂に徳が生じることにより、徳は魂をすぐれた状態にする」と捉えることは、徳そのものが魂に先立ち、魂は徳を受け取る場のように理解されているのである。これは、プラトンが第一に魂よりも、徳自体に目を向けていることをあらわしている。すなわち、徳を探求する魂は、徳自体に向かうかぎり、徳に向かう自己を捉えるのである。そして、あたかも魂は自己において徳の生成する現場にたまたま居合わせたかのように、それを「たま

たま知っている」と語っているのである。

ソクラテスたちは、(2)の「魂に徳を生じさせることができる知」について問うているわけであるが、当然(2)は(1)を前提とする。というのも、魂に徳が生じることが知らなければ、生じさせても分からないし、生じさせようとしなからである。さらに(3)は、徳を魂にいかにして生じさせるべきかという方法を知り、人にも教えることができる者の知であり、現実にはそれができる(2)の知を前提とする。したがって、これらの(1)(2)(3)は通常技術的な知が我々において生成する三段階をあらわしている。すなわち、たまたま何かよいことが生じることに基づき、自分でも生じさせることができるようになり、いかにしたら最もよい仕方ですれを生じさせられるかを知ることにより、専門家として他者に技術を教えられる者と認められる。

ただしプラトンは、徳を生じさせる知に関しては、他の技術のように「いかに容易に」徳が生じるかを求めるのではなく、「いかに立派に」徳を身に付けるかを問題にする点で、徳と技術的知との微妙な差異を示している。すなわち、徳の場合には、結果として生じる徳が立派であるだけではなく、魂に徳が生じる過程も徳そのものに即して立派でなければならないと考えるのである。したがって、徳が生じさえすればどんな方法でもよいのではなく、魂が徳を学ぶプロセスも魂にとって立派でなければならないのである。技術は外的によい結果を生じさせる知であるため、技術をもつことと人に技術を教えることとは異なる段階として区別されるが、徳の場合には、魂に徳を生じさせることが徳を教えることであり、徳自体が魂に徳を生じさせる知のように捉えられているのである。そのため、徳は魂に生じる結果であるとともに、魂に徳を生じさせる原理でもあるのである。

さてソクラテスは、これらの(1)(2)(3)の知をもつ場合には(4)徳それ自体が何かを知っていなければならないとする<sup>(4)</sup>。すなわち、(4)は(1)(2)(3)から帰結する結果ではなく、(1)(2)(3)のすべての知が(4)を前提するということである。(3)は(2)を前提とし、(2)は(1)を前提とするから、(1)においてすでに(4)が前提されていることになる。したがって徳を魂に生じさせることができるかに先立って、徳を魂において生じるものとして理解するかぎり、「徳とは何か」が知られていなければならない、そうでなければ徳ではないものが生じても区別できないのである。そこで、魂に徳を認める者はすべて、「徳とは何か」の知をもたなければならないし、徳を教えられる者はなおさら「徳とは何か」を知らなければならないことになる。それゆえ「徳とは何か」という知は、魂における徳の生成に関わるすべての知を可能にする

根源的な知であることになる。しかし問題は「徳とは何か」の知がいかにして魂に生じるのかという点である。

プラトンは、徳と魂の関係を理解させる具体例として、Xを視覚、Yを目として説明している。すなわち、「視覚が目には備われば目を前よりもすぐれたものにする」とまたま知っており、さらに加えて視覚が目には備わるようにすることができるとするならば、視覚そのものが一体何かについて知っているのは明らかであり、視覚についてどうすれば人は視覚を最も容易にかつすぐれた仕方ですぐれた手に入れることができるかについて助言者たりうる」(190a)と言うのである。前にも、目が魂と類比的に語られていたが、ここでは視覚が徳と類比的に語られる。そもそも視覚は本性的に目には備わる能力であり、視覚なしには目は目としての機能をもたないのであるから、通常は技術によって視覚を目に生じさせるわけではなく、どうすれば視覚が目には備わるかについて助言することはないのである。したがって、ソクラテスの語り方はかなり異様である。このような類比に従うならば、徳は魂に本来備わる能力であることになり、徳を魂に生じさせることも同じく異様なことになる。しかし、目があっても見えないことがあるように、魂があっても魂本来の能力を発揮していないことは考えられる。このような意味で、魂と徳との関係は、魂と学知との関係よりもより本質的な関係であり、技術との類比で徳を理解することの不自然性が露呈することになる。

視覚との類比において「視覚が何であるか」は、目が視覚によって現実に見ることからしか理解できないわけであるから、「徳とは何か」も、魂が徳により魂本来の機能をよく果たすことからしか捉えられないことになる。それゆえ、視覚を目薬のように外から注入することが不可能であるように、魂に魂の外から知識を注入することで徳そのものを生じさせることはできないのであり、自己が魂としての自己の本来の働きに気づくことなしには、自らに徳が生じたことを認識できないことになる。したがって「徳とは何か」は自己本来の働きを知る自己認識へ導く問いなのである。

しかし徳を知ることも魂の活動であり、さらにそれが魂の活動の原理として徳を知ることであれば、徳を知るときにはすでに徳が魂に生じているのであり、もはやいかにして徳を生じさせるかを知る必要がなくなる。したがって、「徳とは何か」を知ることは、自己のうちに徳がどのようなかたちで生じるのかを知ることであり、徳の知の生成は徳の生成に伴う過程として、魂における徳の生成を示すもの

となるのである。すなわち、徳そのものを知ることは、魂に生じたものとして徳を知ることになる。そのように考えると、徳を魂のうちに生成したものとして知る(1)の知は、徳そのものを知る(4)の知と表裏一体の関係にあることになる。すなわち、自己に徳がなければ、徳について知りえないように、「徳とは何か」を知らなければ、自己が徳をもつことを知りえないのである。いずれにせよ、自己においてでなければ徳の存在も本質も理解できないのであり、魂が徳を自己において知るに先立って、徳は自己のうちにすでになければならないのである。

こうして当初の「徳はいかにして教えられるか」という問いは、問いとしての意味を失い、「徳とは何か」という問いと入れ替わる。したがって、ソクラテスは「徳とは何か」の知を探求することにおいて、ラケスおよびニキアス自身において徳がいかなるかたちで存在し、いかなるものとして知られているのかを明らかにしようとするのである。

## II ラケスによる勇氣の定義

### 2.1 勇氣という徳

「徳とは何か」という問いも、徳全体について考察するのはあまりに大きな仕事であることから、ソクラテス自身によって取り下げられ、初めに論じられた重装武闘術と最も関係があると思われる勇氣という徳について「何であるか」を探求することになる。ギリシャ語で「勇氣」( $\alpha\nu\delta\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$ )という言葉は語源的に「男」( $\alpha\nu\eta\rho$ )という語と類縁関係にあり、本来「男らしさ」を意味する語であり<sup>(5)</sup>、力強さや荒々しさをあらわすことから野獣に対しても形容された。ホメロスにおいて英雄の徳として称えられたのも勇氣であり、古来徳そのものが勇氣を意味するものとして語られてきたのである。したがって勇氣という徳は、古代ギリシャ人にとって徳の理解の原型となる徳であり、必ずしも徳と勇氣とが明確に区別されていたわけではなかった。

このような点から一般的には勇氣は、人間のもつ根源的な力をあらわす徳として、知識や思慮などとは対照的に捉えられる傾向がある。この対話篇におけるラケスの立場はこのような伝統的見解を代表しており、プラトンは勇氣という徳それ自体の知解をめざすことにおいて、ギリシャ古来の徳の伝統的な理解に対して批判的な吟味を行うことになるのである。勇氣が知といかに結びつくかという問いは、今まで誰も考えつかなかったユニークな問題設定であったが、プラトンが勇氣と知との結



びつきを考える原点は、あくまでもソクラテス自身にあったのである。『弁明』でソクラテスは、自分の命をかけて知の探求を自らの使命とする知の英雄として描かれたが、『ラケス』では勇氣の知を探求することにおいて勇氣と知との関係が再検討され、ソクラテスにおける勇氣がいかなるものであったのかもあらためて問題となる。

## 2.2 「勇氣とは忍耐強さである」

この対話篇で、ラケスは自己の経験と判断力だけを信じ、自分の思ったままに語る人物として描かれている。ラケスは哲学者としてのソクラテスをまったく知らないが、戦場でのソクラテスの勇敢な振る舞いに感動し、ソクラテスという人物に全面的に信頼している。人物と調和した言論は愛するが、人物と調和しない言論は嫌悪するというラケスの言葉からも明らかのように<sup>(6)</sup>、ラケスにとっては自己の人物評価がその人物の言論を受け入れる基準となっている。さらに、自らの戦場での経験に照らして重装武闘術の効果については懐疑的であり、徳のない者がやたらに技術を身に付けても人の恨みと物笑いの種になるだけだと述べているように<sup>(7)</sup>、人物の徳を技術的知とは無縁のものと考えている。したがって、ラケスは徳が知識にはよらないとする一方、自らは人物の徳を見抜く見識を備えていると自負している人物である。

ラケスはソクラテスに「勇氣とは何か」を問われると、軍人らしく「誰かが隊列に踏みとどまって敵を防ぎ、逃げ出さないとするならば、その者は勇氣があるのだ」(190e)と答える。しかし、これは「勇氣とは何か」ではなく、「誰が勇氣ある者か」に答えたにすぎないので、ソクラテスは、なかば冗談めかして、戦場で巧みに逃げる知識がある者の例を出し、ラケスが重装で戦う場合についてののみ語っていることに気づかせた後、戦い全般に関するのみならず、海難、病氣、貧乏、国政に関する場合においても、さらに苦痛や恐怖のみならず、欲望や快樂に関して闘うことにおいても勇氣ある人々がいることをラケスに確認し、「それらのすべてにおいて同一のものとして存在するところの勇氣とは何であるか」(191e)と問いなおす。すなわち「勇氣とは何であるか」という問いは、勇氣が示される特定の状況ではなく、勇氣が勇氣として存在するあらゆる場面に勇氣の同一性を可能にする根拠を問うことなのである。

しかしながら、いかなる状況に勇氣を見出すかということも、その人間の勇氣の

理解をあらわしていると言える。ラケスが戦場において、攻撃する時でも敗走する時でもなく、前にも後ろにも進めず、勝つか負けるかの瀬戸際において勇気を見出しているのは、そのような状況においてこそ人間がもてる限りのすべての力を尽くさなければならないからである。『弁明』でソクラテスも同様に、自己がアテネで哲学を続けることを神から与えられた持ち場を離れずに踏みとどまることとして語っている<sup>(6)</sup>。ただし軍人であるラケスとは違って、ソクラテスにとって勇気は戦場に限りならず、人生全体に関わるものであり、哲学をすること自体に必要とされる徳なのであった。何よりも「勇気とは何か」という問いが、ソクラテスにそのような勇気理解を可能にしたのである。

ここでソクラテスは、敵に立ち向かう勇気から、自己を取り巻くすべての困難な状況に対する勇気へと広げたくて、自己の感情に対する勇気へと内面化している。その結果、ソクラテスは勇気を他者との闘いから自己自身における闘いへと観点を変えるのである。実際、戦場で敵と戦う兵士も、自己が置かれた困難な状況から逃げたいという自分の感情と闘わなければならないのであり、外的な他者との対立も自己が自己に対立する内的次元から捉えなおされるのである。そのため、自己の魂のうちに勇気という徳を見出すことは、特定の状況に限られず、あらゆる場面において勇気を理解し、それを応用することを可能にする。このようにしてソクラテスの徳の知は、徳の理解の幅を広げることにより、徳の実現可能性も広げることになる。ここでソクラテスは勇気を恐怖だけでなく、すべての感情に関わるものとして示すことにより、魂が魂自体の分裂に対抗する力として勇気を理解する可能性を認め、困難な状況において自己が自己にいかに関わるかをあらわす徳として勇気を普遍的に捉えるのである。

このように「勇気とは何か」という問いに、ラケスは勇気あると思われる一つのケースを取り出したにすぎなかったが、ソクラテスは勇気があると言えるすべての場合に勇気があると言える根拠を問う。すなわち、「勇気とは何か」という問いは、自らの勇気に関する理解の根拠を自らが理解することを求める問いなのである。ソクラテスはラケスのために定義の実例として、「迅速さ」を「すべてのことにおいて短時間に多くのことを成し遂げる能力」(192b)と定義してみせ、「勇気とはいかなる能力か」と問う。速さを能力として捉えることは、我々には奇異な感じがするが、現代のように速さを運動の効率をあらわす関数として捉えるのではなく、動くもの自体に速さを可能にする根拠があると考えているのである。したがって、勇気も勇気

ある行為に伴う様態ではなく、勇気ある行為を可能にする魂の能力として捉えるのであり、このことはすでに視覚との類比により示されていた。

こうしてラケスは「勇気の本性は魂の忍耐強さ( $\kappa\alpha\rho\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha$ )である」(192b-c)という答えを出すが、これは最初のラケスの答えであった「戦場で踏みとどまること」を可能にする魂の能力として理解されたものである。このように魂において勇気が捉えられることになると、たとえ人に勇気があると見られなくても、自己が自己において勇気をもつ可能性が理解されることになる。

## 2.3 勇気と思慮

しかしラケスの定義は広すぎるため、ソクラテスはすべての忍耐強さが勇気であるのかをさらに問うことになる。「勇気が最も立派なものの一つである」(192c)ことをラケスに確認した後で、「思慮を伴う忍耐強さは立派であるが、無思慮な忍耐強さは悪質で有害であるので立派なものではない」ことから、無思慮な忍耐強さは勇気ではなく、「思慮ある忍耐強さが勇気である」ことを認めさせる。次に、何に関わる思慮が勇気には必要であるのかをソクラテスは問題にし、個々の場合を検討する。

まず、儲かることが分かって忍耐強く金を投資する場合や医者への指示に従って病人の息子の願いを忍耐強く退ける場合をあげて、これらが勇気であるかを問うと、ラケスは否定する。したがって、個人的な利益や健康を目的とする勇気をラケスは認めないことになる。さらにソクラテスが、戦場において味方が絶対に勝てる状況にあると分かって忍耐強く踏みとどまっているほうが、敵のなかで危険をおかしながら何とかもちこたえている場合よりも勇気があるのかと問うと、ラケスは否定する。同様に潜水においても技術がある場合よりも技術なしにする場合のほうに勇気があるとラケスは認めるのである。以上のことからラケスは無思慮な忍耐強さのほうを思慮ある忍耐強さよりも勇気があると認めていることになり、前提とは矛盾しているとソクラテスに指摘される<sup>(9)</sup>。

ラケスは、勇気に思慮が伴うことは認められても、思慮によって勇気があるとは捉えられず、なぜ自分が矛盾することになったのか分けが分からない。ラケスが勇気に思慮を結びつけたのは、勇気も思慮も立派なものとして考えられたからであるが、もし勇気が立派であることと思慮が立派であることが同じ根拠によるならば、勇気も思慮も徳として一致することになるはずである。しかしソクラテスのあげた例は、確かな思慮や技術に基づいて必ずよい結果がでると推測される場合であり、

そのような場合に忍耐することには勇氣は必要とされないのである。すなわち、このような思慮は、危険を避けるために必要とされる判断力であり、自分が危険な状況にあると分かっているにあえて忍耐することが立派なことであると判断する場合の思慮ではない。このような場合にも思慮を認めるなら、たとえ自己の利を守る思慮はなくても、たんなる無思慮とは考えられないはずである。

確かにラケスのような司令官となる人物が、何の戦略なしに戦うことは無思慮であり、非難されるべきことであるが、策を尽くした上で戦い抜くことは無思慮ではない。しかし、あえて危険をおかしてまで何のために耐え抜かなければならないかという根拠が明らかでないかぎり、勇氣をもつことが立派である根拠も明らかではない。ラケスにとっては、ポリスのために命を危険にさらすことは名誉なことと信じられているので、あえてその根拠を問う必要は考えられないのである。それに対して、ソクラテスは、たんに勇氣が勇氣として理解される根拠を問うだけでなく、勇氣が徳として理解される根拠にまでさかのぼる。ソクラテスは、忍耐力を思慮の有無から限定しようとしたが、勇氣に伴う思慮自体についても、「いかなる目的に関わる思慮であるか」をさらに限定する必要があったのである。この点で、ソクラテスの徳の探求は、徳を可能にする知に関わる知を求めるものとなる。しかしラケスは勇氣が技術にはよらないと考えるので、勇氣と技術とを分けるが、思慮と技術とを分ける基準が分からず、勇氣それ自体のために思慮を働かせる可能性には思いつかないのである。

ソクラテスはこうしたラケスに、ラケス自身の言葉を用いて、彼らの行動と言葉は調和していないことを指摘する。すなわち、ラケスは自分が勇氣ある行為を行える人間と思っていたので、自らの行動に自らの言葉もおのずと伴うはずだと考えていたのであるが、「勇氣とは何か」を語ることができなかったのである。「勇氣とは何か」が理解されないかぎり、自分では勇氣ある行為をしたと思っていても、なぜ勇氣ある行為なのかを知らないで行っていることになる。こうして行動が言論に先立つ基準となるというラケスの原理そのものも根本的に崩れることになる。一方ソクラテスの場合、言論が行動に先立って行動を規定する基準になるのであり、ラケスの言葉通り勇氣が忍耐強さであるとするならば、この探求に忍耐強く留まることを言論自体が要求しているとラケスに促す。このようにソクラテスにとって言論は自らの行動が言論に一致するように自己に命じる力をもつのであり、行為は言論によって徳の知へと結びつけられ、言論に従うかぎりで徳ある行為として言論に調和

するのである。

しかしここでの言論は、哲学するという行為そのものであり、哲学における言論は最後まで知を追究することを要求する。そのように考えるとソクラテスにとっては知の行き詰まりであるアポリアこそ、魂が忍耐力という意味での勇気が必要とする場面なのであって、我々の知が尽きたと思われる状況でこそ哲学することの真価が問われるのである。それゆえ、ソクラテスにおいて勇気は、魂が知に向かうことを可能にする魂の力として哲学的言論によって要請されるものなのである。

### III ニキアスによる勇気の定義

#### 3.1 「勇気は知である」

ラケスとの議論が暗礁に乗り上げたので、次にニキアスが定義を始める。ニキアスはラケスとは違い、ソクラテスの問答法についてもかなり熟知しているばかりか、暗にソフィストの論法にも通じている人物として描かれる<sup>(10)</sup>。彼はソクラテスに対して「各人は、そのことに関して知恵ある者( $\sigma\phi\omega\varsigma$ )である事柄に関してはすぐれた者であり、そのことに関して無知な者( $\alpha\mu\alpha\theta\eta\varsigma$ )である事柄に関しては悪しき者である」(194d)というソクラテス自身の原理を導入すべきだと勧め、そこから勇気ある者がすぐれた者であるからには、知者であるはずであり、「勇気は知である」とするのである。しかし、ソクラテスは自らの原理を認めながらも、ニキアスの論に簡単には同意せず、勇気とは「何についての知なのか」を問うのである。すなわち、これは知に関してソクラテスが第一に問う問いであり、知を知として本質的に規定する対象に関する問いである。

ニキアスが「恐ろしいことと平気なことの知である」(195a)と答えると、勇気を知とは無関係であると考えたラケスは強く反発し、医者は病気に関して恐ろしいことを知るので、勇気ある者なのかと問うが、ニキアスは、医者は病気か健康かを判断するだけで、ある者にとって健康より病気が恐ろしいことかどうかを判断できないと考え、技術的知とは異なる知であるとする。同じく未来のことを占う予言者であっても、各々の人間にとって何が起るのが恐ろしいことかを知ることはできないと考えるので、予言の知でもないと言ふ。すなわち、ニキアスはたんなる事実を知る知ではなく、事実の価値を知る知として勇気を捉えるのである。

ラケスは常識的に病気や死は誰にとっても恐ろしいことだと考えるが、ニキアスは各々の人間にとって生と死のいずれが恐ろしいことかは異なると考え、「多くの

者にとっては病気から回復しないほうが、回復することよりもよいとは思われないか」、「死んでしまったほうがよい人間が多くいるとは思わないのか」とラケスに問いただし、ラケスもその点には同意する<sup>(11)</sup>。すなわち、彼らは共に自らを「多くの者」と違い、生きていく価値のある人間と捉えているわけであるが、ラケスはそれが知に基づくとは考えず、そのような知をもつ者は神様しかいないとするのに対して、ニキアスは、勇者は「恐るべきこととそうでないことを判別する知」によって、そのような知をもたない「多くの者」の生死を握る支配的な地位に立つと捉えるのである。したがって、ここでニキアスが主張している勇氣は、先にラケスの考えた「多くの者」がもつべき勇氣ではなく、支配者がもつはずの勇氣であり、自己を「多くの者」から分ける知なのである。

しかしソクラテスは、ニキアスのように人間全体を知者と無知である者とに二分して、自己を端的に知者としては捉えない。ニキアスに引用されたソクラテスの原理は、「各人がまさに知っている事柄に関してのみすぐれた者である」と語っており、このことは逆に言えば、端的に知者と言える者も、端的にすぐれた者と言える者もないことを意味しているのである。したがって、ニキアスはソクラテスの原理を導入しながらも、知に対する捉え方はソクラテスとは根本的に異なっており、ソクラテスの原理を誤解していることになる。さらに、ソクラテスは知の根拠を吟味することなしには自らの知を主張することはないが、ニキアスはソクラテスの原理を自らの説の権威づけとして使うだけで、自らの知が知として成立する根拠を何も示していないのである。

### 3.2 恐れと善悪の知

勇氣が知であるとするニキアスは、もはやギリシャ人の慣用表現に従って獣に勇氣があるとは認めないし、無思慮ゆえに何も恐れない場合も勇氣とは認めない。すなわち、彼はもはや伝統的な理解にはとらわれず、先見の知をもった勇氣を考えようとしているのである。そこで、ソクラテスは「恐れ」を「これから生じる悪の予想」と言い換え、「恐ろしいことと平気なことの知」とは「将来起こる善悪の知」と理解できることをニキアスに確認する<sup>(12)</sup>。しかし、あることに関する専門知識は、たんに将来生じることだけに関わる知識ではなく、すでに生じたことや、現に生じつつあることについても知る知識であることから、勇氣もたんに将来の善悪の知に限られず、現在や過去のあらゆる善悪についても知る知識でなければならないと結

論する。すなわち、何を恐れるかは、何を悪として捉えるかによるので、勇気が知であるためには、時間のあらゆる相において善悪を捉えうる知でなければならないと考えるのである。

こうしてソクラテスは、様々な技術や専門知識において「同一の事柄に対してはあらゆる時間にわたって同一の知が存在する」という原理を認め、知の同一性を知の対象となるものの同一性に基づくとして理解するのである。すなわち、あらゆる善を善として、あらゆる悪を悪として捉える知は、いかなる場合においても同一の善悪に関する知であり、その知に基づいてあらゆる善悪の生成に関して知ることになると考えるのである。ソクラテスの論法は、ニキアスの勇気の知を「将来の善悪に関わる知」と限定した後で、善悪の知が時間的に無限定な知であることから、そのような知の限定は善悪に関して成り立たないことを示したのである。このことにより勇気はたんに将来起こるであろう悪を知ることではなく、いついかなる場合にも悪であることを知ることとなる。その結果、将来の悪に対する「予想」( $\pi\rho\omicron\sigma\sigma\delta\omicron\kappa(\alpha)$ )と考えられた「恐れ」は、無時間的な「善悪の知」の観点から、「先立つ思ひなし」という意味を失うことになる。すなわち、悪と予想されるものを恐れるのではなく、いついかなる場合も悪と知られるものを恐れることになるのである。

そのため、このような善悪の知の観点からは、ニキアスの言うように各人によって恐ろしいものが異なるとも捉えられないことになる。さらに、ここでは医术や農業などの技術的知との類比によって善悪の知が理解されているが、徳が関わる善悪の知は、技術的知のように、特定の観点から特定の目的に即して時間的に生じさせる善悪に関わる知ではない。すなわち、善悪の知とは、時間的に生じるあらゆる善悪についてそれらが善悪として知られる根拠となる善悪それ自体の知を意味し、我々の価値判断の根拠となる根源的な知なのである。というのも、時間的に生じすすべての個々の善悪を知することはそれらが善悪である根拠を知る知に基づくからである。したがって、ソクラテスがあらゆる時間相へと善悪の知を広げられたのは、善悪の知が特定の時間に限定されない同一性をもつと考えられたからである。

しかし、ここでプラトンは、あくまでも技術知のように、善悪の知はあらゆる時間においてあらゆる善悪がいかに生成するかを知る知であるかのように語っている。はたして、根源的に善悪それ自体について知ることと、時間におけるあらゆる善悪がいかなる仕方では生じるかを知ることとが、同一の知であるかは問題である。というのも、たとえ善悪の知により何が善悪かを知っていても、いかなる善悪がいかに

生じるかまでは知りえないからである。そのため、時間的世界におけるあらゆる善悪の生成について知ることが勇気には必要なのであろうかと、読者は考えざるをえない。

さて『弁明』においてソクラテスは、死を恐れることは、自己の無知を知らずに、死を悪であると思い込んでいるだけだと考え、死が悪であることを知らないのだから恐れるべきではないと述べている<sup>(13)</sup>。したがって、ソクラテスは善悪の知に基づいて死を恐れないのではなく、死について善悪の知をもたないことを知るから恐れないのである。ソクラテスにとっては、善であるか悪であるかが分からない死よりも、哲学をやめることのほうが恥ずべき悪であり、恐ろしいことなのであった。それは、死やその他のことを恐れて、神が彼に与えた持ち場を放棄することになるからである。こうして善悪の知の吟味である哲学は、恐れること自体の善悪を問いなおすのである。ラケスもニキアスも死を「恐ろしいこと」とする点では変わらないが、ソクラテスは自己が死を恐れること自体を恐れたのである。

### 3.3 徳と知

ソクラテスはこのように善悪の知を提示した後で、あらゆる善悪に関する知をもつ人間は勇気をもつだけではなく、節制、正義、敬虔など他のいかなる徳にも欠けるとは考えられないので、勇気は徳の全体であることになり、「勇気は徳の部分である」という初めの前提に矛盾することから、結局「勇気とは何か」を見出せなかったと結論する。というのも、勇気を徳全体と区別することができなくなれば、「勇気とは何か」を問うこと自体が意味を失い、勇気という徳に固有な理解の可能性が否定されるからである。したがって、勇気という徳の固有性を認めるかぎり、「勇気が善悪の知である」ということも認められず、徳の全体構造が明らかにならないかぎり、徳の部分としての勇気という徳の理解は成り立たないことになる。

ここで読者は議論の最初の前提に引き戻されるが、ソクラテス自身が初めに認めた「勇気が徳の部分であって全体ではない」(190c-d)ということが何に基づくのかはまったく語られていない。この対話篇で、徳の一性をプラトンが主張したかどうかは解釈の論点になる場合が多いが、ここではアポリアを生み出す見解として捉えられているかぎり、積極的に主張したとみなすことは難しい<sup>(14)</sup>。しかしながら、善悪の知としての勇気をもてば、他のすべての徳ももつというように理解されているので、各々の徳の区別が完全に解消するとまで語られているわけではない。こうして、



すべての徳を徳として統合する善悪の知の可能性が示唆されると同時に、伝統的な徳の区分の意味もあらためて理解しなおす必要性が生じるのである。

問題は、「勇気が知であるか」を論じていたのに、「勇気が知ではない」とする明確な根拠があげられることなく、「勇気が徳の部分である」ということだけから、「勇気は知である」が成り立たないと否定されている点である。確かに「勇気とは何か」に関する知が成立しないかぎり、「勇気は知である」とも「勇気は知ではない」とも語ることはできないのである。「勇気は徳の全体である」わけではないので、「徳が知である」ことが全体的に否定されたわけではないが、「徳が善悪の知である」とすれば、同じく徳を構成する諸徳の独自性を否定することになる。それでは、徳の知と善悪の知の関係はいかに捉えられるのであろうか。

善悪の知なしには徳を魂における善として知ることもできないのであるから、徳の知が善悪の知に基づくことは明らかである。しかし、「徳とは何か」の知が、端的に善悪の知であると語ることは難しい。というのも、徳とは魂に固有な善のかたちであって、徳を知ることはまったく無限定にあらゆる善悪について知ることでないからである。すなわち、「徳とは何か」の知は、自己を価値づける根拠となる善に関わる知であり、それは端的な善悪の知から直接導き出せないのである。それゆえ徳の知は自己と善とを結びつける知として、自己のうちに善悪の知がいかにあるかを捉えなおすことを必要とする。したがって、善悪の知それ自体が自己における善と捉えなおされてはじめて自己の徳として理解されるのである。

そもそも徳が何らかの知であるとすれば、徳の知とは知の知であることになり、自らの知それ自体に関わる知であることになる。ソクラテスの探求したのは、徳を可能にする知に関する知であり、自己における徳の可能性を知る知でもあった。そこで、もし自己に徳の知があるならば、それは自己における徳を知ることであり、そのような知をもつことを知ることもである。したがってその場合には、自己が徳をもつこととその知をもつことは同時に成立する。しかし、あくまでも自己に徳があるかぎり、徳について知ることができるのであって、徳をもつことが即徳を知ることであるとは言えない。

もし「徳は知である」という言表が、徳を知と同定し、徳と知の差異をなくすことであるとしたならば、勇気と徳の差異がなくなること以上に問題である。というのも、魂の善である徳が知であると捉えるならば、魂にとって善と知とは区別されないことになるからである。知が善に関わる知であるかぎり、知それ自体を善とし

て知ることもできるが、善が端的に知であるならば、善の知を語ることもできなくなる。したがって、善の知とは、善を善として知る知であるだけでなく、善を自己に先立つ存在として示す知なのである。それゆえ、善が知に先立つかぎりで、善の知が求められるように、徳も自己の知に先立つ善としてその知が問い求められるのであり、徳の知は自己ではなく徳そのものを主題とすることにおいて、徳に対して自己を区別しつつ、自己を徳に関係づけるのである。そのような徳の知によって、徳は自己においてあるものとして知られることになる。

しかし徳の知を追究しているかぎりでは、徳について知る知はないので、「徳が知である」とする知もないのである。そもそもソクラテスは自己に徳を可能にする知を求めたのであって、たんに「徳が知である」というテーゼを結論することをめざしたわけではない。そのため、ソクラテスの探求は、「徳が知である」というアポリアによっても根本的に挫折することなく、むしろアポリアを通して徳に対する自己の無知を知ることによって、常に新たに、自己に先立つ善に対して自己を方向づけることになるのである。こうして、徳の知を求める以外の仕方では、徳の実現をめざす方法は見出されなかったのである。

## 結論

この『ラケス』の対話篇では、ラケスの定義もニキアスの定義も勇氣という徳の知には達しなかったので、対話篇全体として、徳と知とを結びつけられなかったラケスのように、徳と知とは分離されたままに終わっている。ラケスが勇氣と思慮を結びつけられなかったのは、技術的知と倫理的知を分けることができなかったからであるが、一方ニキアスが勇氣と知を同定したのも、徳と勇氣とを明確に区別していなかったからである。したがって、両者は徳と知のそれぞれを正しく理解する知を欠くので、徳と知とを正しく関係させることができないのである。そのため、ラケスのように「徳は知でない」とすることも、ニキアスのように「徳は知である」とすることも、ソクラテスが探求した「徳を可能にする知」にはならなかったのである。

そのため、ラケスの「忍耐力」もニキアスの「善悪の知」も勇氣の定義を構成する部分として互いに結びつくことはできず、勇氣については何の結論も出てこない。そこで、読者はこのようなソクラテスの探求によってラケスと同じように一体何が何なのかまったく分からない状態になるが、そのことにより、勇氣という誰でも身

近に知っているように思える徳でさえ、容易には理解しがたいものとして捉えられるようになるのである。しかし、この対話の後で、ラケスもニキアスも自己の無知について反省することはなく、あまりにも無頓着である。彼らには徳の知がそれほど重要とは思われないので、ソクラテスのように徳を可能にする知を求める必要性が認められないのである。というのも、彼ら自身には徳があるはずだと思っているからである。

ソクラテスの時代のように戦場での勇気がすべての国民に要求される時代ではないが、だからこそ「勇気」の普遍的な理解を問うソクラテスの探求は今日でも意味をもっている。現代では、プラトンの考えた技術知の予測可能性に反して、技術が進歩すればするほど、将来何が起こるか分からない不安が増大している。このことも技術的知によっては不安を根本的に解消することができないことをあらわしているが、現代の多くの者にとって勇気が必要とされるのは、まさにこのような不安に対してである。ソクラテスは自己の生を価値づける徳に関わる知を追究することにおいて、自己の思いを越えた善の理解可能性に自己の生をかけることができたが、自己の無知に耐え抜く忍耐心なしにはそのような探求は不可能であった。したがって、徳の知を探求すること自体が、勇気をもって善の知解へ自己を開くことであり、無知から生じる不安に対して「いかに正しく生きるか」の知を求めることなのである。

## 註

- (1) 『ラケス』の本格的研究としては加藤信朗氏の研究(『初期プラトン哲学』東大出版会、1988年、139-190頁)があり、『ラケス』の構造論的理解に基づく細かい分析がなされ、『ラケス』に関する欧米の学者の主な解釈の傾向と問題点を指摘している。
- (2) 『プロタゴラス』319e ~ 320b, 324d, 『メノン』93a ~ 94e. 99b. 名門の出であるプラトンにとってもこのような問題は他人事ではなかった。
- (3) 『弁明』29e ~ 30b でソクラテスは魂について気遣うことの必要性を説くが、ここではそのための知が探求される。
- (4) ソクラテスはここでたんに(1)と(2)が成立する場合に(4)が成り立つと語っているが、当然(3)があるなら(4)を満たしていなければならないことになる。
- (5) 勇気が男性固有の徳である面もプラトンでは強調されなくなる。『クラテュロス』413e ~ 414a に

おけるプラトン自身の勇気の語源解釈では、「勇気」は魂が正しきから墮落する流れに「逆らう流れ (*ἀντίρροπος*)」という語に由来するとし、「男」の語源である「上方へ」(*ἄνω*)」に類似すると解釈されている。

- (6) 188c ~ 189b. ここでのラケスの言葉と行動の音楽的調和は、『国家』における音楽教育論と通じる面をもつ。
- (7) 182e ~ 184c. ここでラケスは徳をもつばら勇気という意味で使っている。
- (8) 『弁明』 28d ~ 29a.
- (9) ここでの議論は『プロタゴラス』 349e ~ 351b にも似たかたちで行われている。そこではたんに技術によってこわがらないことが勇気あることではなく、勇気は精神の素質とそのよき訓練によらなければならないとプロタゴラスによって反駁されている。
- (10) ダモンという音楽の教師を通じてソフィストであるプロディコスの用語分類法に詳しいことが 197d で語られる。しかしダモンをニキアスに紹介したのはソクラテスであることがすでに 180d でニキアスによって示されている。
- (11) 195c ~ d. ここにはラケスとニキアスの大衆の命に対する軽視が含まれているが、このように生きるべき人間か否かを云々することは、あくまでも本人にとって生きることがよいかを考えることであり、現代よりはるかに生存条件の厳しい古代ギリシャでは生きる力のない者が生きることが悲惨なことと思われていた。その意味でソクラテスも『ゴルギアス』 511d ~ 512b では、肉体であれ魂であれ、不治の病人は生き長らえることが必ずしもよくないと考え、「邪悪な者にとって生きていることはよりよいことではない。そのような人間は必ず悪しき生き方をするからだ」と述べている。しかしソクラテスは、ニキアスやラケスのように多くの者は一概に死んだほうがよいとつきはなして捉えるのではなく、一人一人が対話において生きる価値を見出すべきだと考えるのであり、『弁明』で明らかのように、ソクラテスにとっては生も死も恐れるべきものではないので、自己が生きていたほうがよいか死んだほうがよいかを神にゆだねるのである。
- (12) この箇所も『プロタゴラス』 358d 以下において論じられる議論と類似する。ただ『プロタゴラス』では善と快とを同定する快楽主義的仮定に基づいて、将来の悪を見かけ上現在の悪と同じ尺度で苦の量を計算するという、善悪の知とは根本的に似て非なる術が提案される。
- (13) 『弁明』 28e ~ 29b
- (14) 徳の一性は他の初期対話篇でもしばしば取り上げられているが、このようにソクラテス自身が認める前提に矛盾するアポリアとして捉えられていることはめずらしい。この対話篇では、すべてが同一性に帰すと思われる瞬間、差異が自らの正当な権利を主張してそれに抵抗する力を発揮する。このような同一性と差異の問題こそ、プラトン哲学全体を貫く最大のアポリアであり、知を最も困惑に陥ら

『ラケス』 — 徳と知のアポリア (小川)

せる問題であるとともに、プラトンに哲学することを可能にした問題であった。